

La preocupación educativa en Ortega y Gasset como principio de una cultura política en tiempos de la Restauración

The educational concern in Ortega y Gasset as a principle of a political culture in times of Restoration

ENRIQUE CABRERO BLASCO*

Resumen: La educación es vista por Ortega como clave de la modernización en la España de la Restauración. Y este artículo toma por base esa idea y expone que es central para instaurar una cultura política con la que infundir una conciencia cívica, señalar la relevancia de los ciudadanos en la vida pública, guiar un proyecto de nación y sopesar el papel del Estado en la vida de los individuos y la sociedad.

Palabras clave: Ortega y Gasset, educación, cultura política, nación, Estado.

Abstract: Education is seen by Ortega as a key in the Spanish Restoration modernization. And this article agrees with this idea and argues that education is a main factor in order to create a political culture that arouse a civic conscience, highlight the relevance of citizens in public life, lead a nation project and reflect on the State role in the individual and social life.

Keywords: Ortega y Gasset, education, political culture, nation, State.

1. Contexto socio-histórico y planteamiento filosófico-educativo

La deficiencia cultural y académica de finales del siglo XIX y principios del XX era la preocupación educativa de Ortega y razón para transformar el país. Aunque la Restauración no era tan culpable del atraso cultural y el analfabetismo en España, en comparación con otros países no dejaban de ser de los más elevados de Europa.

Para situar la inquietud orteguiana, cabe mencionarse el estudio de Serafín-M. Tabernero, que destaca el contexto socio-histórico. Expone que la agricultura abarcaba dos tercios de la población y establecía diferencias entre propietarios y jornaleros. Algunos sectores del primer grupo contaban con poder económico y político para intercambiar favores por votos. Los jornaleros vivían en la incultura, subalimentados y bajo unas condiciones abusivas de trabajo. A este horizonte educativo el Estado no podía hacer frente por no estar desarrollado suficientemente. Sus enseñanzas eran deficientes y dogmáticas en el nivel secundario y de

Recibido: 03/07/2017. Aceptado: 28/03/2019

* Doctor en Filosofía, licenciado en Filosofía y en Lingüística por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de Enseñanza Secundaria del Ministerio de Educación. Líneas de investigación: filosofía política, filosofía de la educación, filosofía española y pensamiento político español contemporáneo. Publicaciones: Cabrero Blasco, E. (2017), "El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza en la filosofía de la educación de Ortega y Gasset: la vocación como prolegómeno para renovar la sociedad", *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 7, pp. 67-78; Cabrero Blasco, E. (2012), "1912-1916: la conferencia *Vieja y nueva política* en el contexto del Partido Reformista", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 24, pp. 33-82. Dirección de correo electrónico: ecabreroblasco@gmail.com

mera repetición de contenidos mediante examen en el nivel universitario. La Institución Libre de Enseñanza, creada en 1876, rechazaba el memorismo y propugnaba el desarrollo armónico de la totalidad de los aspectos de la vida humana (Taberner, 1993, 33-45).

No obstante, estudios sobre la alfabetización en los primeros años del siglo XX, como el de Juan Pablo Fusi y Jordi Palafox, mantienen que no puede afirmarse plenamente la tesis de Costa y Giner de que el problema de España no era político sino educativo y cultural. Arguyen que no fue la cultura católica sino la liberal la que predominaba durante la Restauración en espacios como la prensa, el pensamiento o el arte. Y esto hizo que el Ateneo de Madrid o la Institución Libre de Enseñanza, como otras entidades destacadas que ésta facilitó, se convirtieran en empresas culturales de relieve (Fusi y Palafox, 1998, 153 y 157-159).

Por su parte, Gabriel Tortella ahonda en ese enfoque del grado de alfabetización en la población española de principios del siglo XX. Los llamados países latinos de Portugal, España e Italia comenzaban a aumentar los niveles de alfabetización, aunque estaban todavía muy por debajo de los de otros países europeos como Francia, Inglaterra y Bélgica, más elevados debido a la relación con el proceso de desarrollo económico tras las reformas en la agricultura, la industria y los servicios (Tortella, 1994, 10-13).

Ahora bien, una obra de Lorenzo Luzuriaga ya había afrontado este asunto de la alfabetización en los años veinte. Tiene en cuenta el marco europeo de la época, donde España está identificada con un analfabetismo profundo. Afirma que los países de mayor desarrollo cultural tenían una menor proporción de analfabetos. El orden de países europeos de menor a mayor analfabetismo era el siguiente: escandinavos, germanos, anglosajones, latinos y eslavos. Y dentro del conjunto de países latinos: Bélgica, Francia, Italia, España, Rumanía y Portugal (Luzuriaga, 1926, 9-11).

Esto hacía pensar a Ortega en una reforma de la educación, que se convirtiera en un conjunto de conocimientos como soporte de competencias del individuo, en cualquier faceta de la vida civil como también de la vida pública mediante la instauración de una cultura política para los asuntos comunes que interesaban a los ciudadanos.

Como indica Pedro Cerezo, la regeneración y la europeización se convertían, para Ortega, en soluciones para el problema de España. En el caso de Costa, el regeneracionismo se había definido por un catálogo de reformas técnicas en la política y la administración, pero no abarcaba la dolencia profunda del país que era la falta de cultura. Para Ortega, las intenciones del regeneracionismo pasaban por insertar la cultura en la vida cotidiana de los individuos al tiempo que podría ser el ingrediente esencial para reconstituir el país. Y en la misma línea se situaba la europeización. Se trataba de que la sociedad española se adaptara al modelo europeo de la disciplina que hay en lo objetivo y lo universal, y este cambio de actitud en la forma de entender la realidad conllevaría de suyo la reforma de la dimensión socio-política, es decir, un nuevo modo de comportarse en la vida pública (Cerezo, 2011, 27-28).

La educación, según Ortega, seguiría la línea institucionalista por un lado, en el sentido de plasmar ideas renovadoras como la capacidad crítica, el descubrimiento de la vocación, el manejo de nuevos usos o la implicación ciudadana. Pero, por otro, tenía que posibilitar una sociedad preparada mediante la ciencia y los saberes, instrumentos que asentarían la ponderación y el razonamiento necesarios para hallar soluciones a los problemas históricos, y, en consecuencia, dar con el efecto del progreso cultural de España. En *Meditaciones del Quijote* (1914), apunta a la notoria distinción entre la cultura germánica y la cultura

mediterránea. Mientras que aquella sería más dada a la profundidad de las ideas, ésta se caracterizaría por la superficialidad de la apariencia y la simpleza. De ahí que Ortega busque el terreno firme de las ideas sobre el que motivar una cultura, no por considerar lo germano como el modelo a seguir sino por incorporar el rigor y la seriedad a lo mediterráneo (Ortega, 2004, I, 773-785)¹.

Desde el punto de vista de Javier San Martín, en *Meditaciones del Quijote* se elabora una teoría filosófica de la cultura que diagnostica el mal de la cultura. Ortega trata de responder con una filosofía, bien la del neokantismo, bien la de la fenomenología. Y dado que había que adoptar una actitud sincera para las contribuciones culturales españolas a la cultura europea, era de recibo acudir a la fenomenología en tanto que filosofía caracterizada por la sinceridad. Con la fenomenología se tomaba conciencia de la circunstancia para centrarse en los asuntos primarios y domésticos que había que resolver. Tenían que inventarse nuevos usos, y eso suponía una nueva cultura que se distinguiera de la del siglo XIX en no deambular por ilusiones como ocurrió en la política. Esto quiere decir que la política no podía ignorar la actividad del día a día, lo espontáneo de la vida que ofrece las múltiples posibilidades que hay en ésta. La espontaneidad debía quedar configurada por el *logos* de la conexión con lo inmediato, lo que une la circunstancia con todo lo demás. He aquí la definición clave en Ortega: la cultura como acto creador (San Martín, 1999, 128-135). En “El *Quijote* en la escuela” (1920), texto inserto en “Ensayos filosóficos (Biología y Pedagogía)”, Ortega habla de radicalidad de la vida previa a la cultura, de educación cultural que debe fomentar lo que hay de espontáneo y primario en la vida (Ortega, 2004, II, 406).

El caso de la cultura política, la historia política y la experiencia de vivir España como un problema se presentan en Ortega como su objeto filosófico. Desde la filosofía hace un diagnóstico y sugiere soluciones. El concepto de cultura política en Ortega sería el conjunto de actitudes que ampliamente comparte la población de un país hacia la autoridad, el gobierno y la propia sociedad. Considera, por ello, la educación como un principio fundamental en la configuración de una cultura política, porque la educación forma y cultiva a las personas que, en el ámbito de lo público, queda reflejado cómo piensan y perciben la política. Pero también tiene otro elemento identificador, como es el de la historicidad, porque las actitudes compartidas van adoptando forma a través del conocimiento acumulado a lo largo de la historia por los individuos que integran las generaciones, y cuyo conocimiento queda vertido en unos usos sociales y políticos, unas normas y unas instituciones dentro de los cuales el individuo puede construir un proyecto y dar sentido a su vida personal.

Cabría hablar, entonces, como puede verse en algunos trabajos de Isabel Ferreiro y Javier San Martín, de actos personales que se ejecutan a través de un saber acumulado y unos cauces establecidos por la sociedad. Pero no habría que hablar en abstracto de acto social puro, ya que todo acto social lleva implícito la marca del hombre, por el hombre y para el hombre, y en ese sentido el acto social es en alguna medida personal. En lo social el individuo guía su vida a partir de un pasado con el que se encuentra y lo continúa, y despliega su ser en la tradición (Ferreiro, 2005, 102-103; San Martín, 1999, 247). Es con este aspecto de lo social como Ortega dotaría de historicidad su visión de la cultura política. Y desde los

1 Las referencias a las obras de Ortega se citarán señalando el tomo en números romanos y la/s página/s en numeración arábiga, de la edición de sus *Obras completas* de 2004-2010.

márgenes históricos, la formación de individuos concretos debe responder a la sensibilización política. Para Ortega, educar a los individuos en las diversas áreas del conocimiento significa la oportunidad de elevar el nivel cultural que lleva consigo la misión histórica de excitar en ellos la responsabilidad del compromiso y despertar el interés político, para, en consecuencia, hacerlos más interesados por el bien común.

Bien es verdad, como señala Jaime de Salas, que además de los riesgos externos que encuentra una sociedad en sus avatares históricos, existe la amenaza intrínseca de la falta de claridad en lo que se refiere a los principios que ordenan las decisiones de los individuos. La vida social es el lugar de los múltiples compromisos, aunque en ocasiones no existan símbolos y valores que capten la lealtad del ciudadano. Son los mismos mecanismos del consenso los que a veces no permiten establecer nada concluyente. De ahí que la sociedad civil se incline más hacia una voluntad de arraigo y de identificación con un orden legítimo que un mero apego a los bienes económicos por ejemplo (Salas, 1994, 174).

Así, entonces, una educación que atendiera a ideas renovadoras, al tiempo que al esquema de una cultura política con la que los individuos interpreten los hechos políticos e intervengan en ellos, son los objetivos que llevan a Ortega a la búsqueda de nuevos usos sociales y, por ello, a la construcción de una nación. Por eso, el plan urdido en la educación adjudicaba a su vez un papel pedagógico a la política, de manera que cambiara la política del turno que amparaba la Monarquía. Tras la pérdida de las últimas colonias en 1898, la credibilidad en la actividad política se había puesto en cuestión. Y la educación se distinguía así como el instrumento que podía dotar de competencia y confianza general. La educación, como dice Javier San Martín, hay que entenderla en Ortega como teoría de lo posible, de la posibilidad de cambiar la sociedad a través de la cultura con la que los individuos contribuirían a una obra común. Lo que, en definitiva, tenía que ser la ocupación de la política (San Martín, 1994, 286-287). Para tal efecto se puso en marcha el proyecto de la Liga de Educación Política Española de 1913, con la que Ortega se distancia de los partidos políticos al uso porque representaban la corrupción y el atraso de España. Fruto de esta visión tuvo lugar la participación con el Partido Reformista de Melquíades Álvarez. Coincidían en la idea de una política renovada, lo que implicaba las prácticas anticaciquiles, el enfrentamiento a las corruptelas o la abstención del rey de la actuación parlamentaria como se sabe; pero, sobre todo, coincidían en el fundamento pedagógico de la política al tener entre sus prioridades la educación.

Sobre estas bases, el concepto de cultura política en Ortega se encaminaría, según la propuesta de este trabajo, hacia la educación como un deber humano, el impulso de mejora de la ciudadanía, la implantación de una conciencia cívica, un programa de educación política y, por último, la medida del Estado.

2. La educación como un deber humano

Una amplia oferta de disciplinas científicas que abarque, por ejemplo, desde la biología y la medicina hasta el latín y el griego, permite a los individuos el estudio de aquello que les haga aportar lo mejor de sí y contribuir de esta forma a la riqueza de la sociedad. En “Notas de Berlín” (1905), “La Universidad española y la Universidad alemana” (1906), “Nuevas glosas” (1908) y “Pidiendo una biblioteca” (1909), Ortega ve en el abandono de este plan-

teamiento el problema de la cultura española, definido como un problema de educación por el hecho de poner en compartimentos estancos las enseñanzas de las ciencias, la matemática y la cultura clásica en vez de integrarlas (Ortega, 2004, I, 52, 67-68, 228-229 y 236-238 respectivamente). Planea sobre esta idea el concepto de vocación porque el individuo, al descubrir y cultivar su vocación a través de su formación, crece como persona y asiste al progreso de un proyecto en común, que es la misión histórica de la sociedad con cada una de sus generaciones. Esta tesis es expuesta en *El tema de nuestro tiempo* (1923), cuando señala una estrecha relación entre el cumplimiento con la vocación de una generación y el éxito de esa sociedad en su historia (Ortega, 2005, III, 566). En definitiva, el argumento se completa con lo enunciado en “El *Quijote* en la escuela” (1920). Si bien la cultura o el hombre civilizado entrañan exhaustivamente la especialización, el salvajismo del hombre primitivo subyace a toda forma cultural y es, en el fondo, lo que da impulso a la vida. No es una contraposición entre el hombre primitivo y el hombre civilizado, sino que cabe atender a la vocación como núcleo vital para evitar el practicismo de la especialización y la vida fracasada (Ortega, 2004, II, 406-408).

En *Meditaciones del Quijote* (1914), apuesta por un objetivismo científico que concediera relevancia a las ideas y permitiera llegar a la esencia de las cosas, verlas por dentro, conocer sus entresijos (Ortega, 2004, I, 765-767). Conocer la cosa entera lleva a entenderla en su totalidad; conocer la cosa un poco lleva a entenderla en lo que puede interesar particularmente. Así, desde enfoques sociales y políticos, el objetivismo podía reducir el particularismo en España: si se conocieran bien los males de un país, se trabajaría para remediarlos por el bien común; si sólo se tiene noticia de algún mal aislado, el individuo le prestará atención cuando le afecte particularmente. El análisis objetivo de un problema facilitaría sus soluciones, pues lo objetivo define el problema y su conocimiento. El carácter científico de las ideas, su objetivismo, la europeización en suma, serían algunas condiciones propicias para la reforma y la modernización en España que contribuirían a una mayor intensificación de la cultura.

En “Otra manera de pensar” (1917), la falta de cultura está referida a la despreocupación de los ciudadanos por los asuntos públicos y la actividad política. Por este motivo, la educación era la vía a un mayor nivel de la cultura, el interés del ciudadano por la política y su responsabilidad por lo común (Ortega, 2005, III, 37-38). La educación regiría, de este modo, las bases de una cultura política en España. A lo que Ortega apunta es a la cultura como riqueza de un país implantada mediante la educación, de ahí que los ciudadanos habrían de considerarla como un deber humano. La educación hace permeable al individuo a las virtudes y la moral necesarias en la convivencia ciudadana, así como al deseo de perfeccionamiento de la sociedad. La moralidad de los ciudadanos, como mantiene Ortega en “La cuestión moral” (1908), es la que renovarían a los hombres y les haría adquirir nuevas virtudes culturales con las que cumplir la misión cotidiana de los deberes públicos y sociales (Ortega, 2004, I, 210-212). Pedro Cerezo subraya que la renovación orteguiana de la política consistía en darle un enfoque pedagógico que la reparara del envilecimiento y la inmoralidad, lo que comprometía de suyo a una educación tanto de carácter general como cívico de los ciudadanos. Al dejar sin acometer algunas reformas sociales como la educación política, la Restauración tropezó, de este modo, con una crisis en sus propias bases sistémicas (Cerezo, 2007, 22-26).

3. El impulso de mejora de la ciudadanía

De acuerdo con Jaime de Salas, la circunstancia del individuo de la Restauración requería que tomara conciencia del problema que suponía la apatía política generalizada y hallar un camino por el que llegar a la España moderna. Con esa reabsorción de la circunstancia, el individuo exploraría sus posibilidades y reduciría las deficiencias. Esto conllevaba una actitud de lealtad a la circunstancia y a un enfoque objetivo y sensato ante la realidad en que se daría el quehacer de cada uno. El individuo podría afirmar su identidad personal, considerar los hechos y crear nuevos conceptos que llevaran a nuevos proyectos vitales (Salas, 1994, 21).

La educación que defendía Ortega ponía énfasis en el enriquecimiento de cada individuo concreto, pero también tenía que responder a su formación como ciudadano y a las metas de la modernidad y la competencia. Se trataba de instaurar una cultura política que proporcionara una nueva actitud en la vida pública, de forma que ayudara a salir de la actuación política imperante que venía dedicándose principalmente a labores administrativas e intereses de partidos, entre otros aspectos que también debían corregirse. La teoría educativa de Ortega como pedagogía política significaba el empeño por formar políticamente al ciudadano y la construcción de una sociedad en la que el individuo se desarrollara plenamente para una consecuente mejora del nivel histórico. Se diferenciaban así dos conceptos de política: por un lado, la política vigente de la Restauración, que era considerada una política viciada y partidista; y, por otro, la política que debía hacerse, preocupada por el bienestar de los ciudadanos y sus destinos vitales. Estas ideas se exponen en “La pedagogía social como programa político” (1910) y *Vieja y nueva política* (1914) (Ortega, 2004, II, 96-98 y I, 714 respectivamente).

La crítica se extiende a “En el momento de la paz.— Los nuevos Gobiernos que necesita España” (1918), referida a la ineficacia de los partidos del turno. Ortega piensa que el Partido Conservador y el Partido Liberal no utilizaron el Poder público para fortalecer a la nación, que el Partido Socialista había apoyado sólo en parte algunas medidas de reanimación nacional y que el Partido Reformista era una fuerza inútil para garantizar la libertad y las leyes sociales. Insiste, como ya hiciera con la Liga en 1913, en la llamada a hombres vivaces que concurren en la gestión de las Administraciones del Estado para ofrecer servicios beneficiosos a la ciudadanía (Ortega, 2005, III, 130-132). José Luis Villacañas analiza el problema desde otra vertiente. Si el Partido Conservador y el Partido Liberal hubieran conseguido renovar sus puestas en escena, entonces los cambios que requería la Restauración se habrían realizado desde sus bases mismas. Pero el problema con que se topaba era semejante al que se encuentra en los episodios de cambios generacionales, relevos de poder y demás sucesos de índole parecida en todo tipo de regeneración. Y tal cosa sucedió en la crisis de 1917 cuando el Ejército tomaba la palabra (Villacañas, 2004, 69-70).

La implicación del ciudadano en la vida pública era lo que debía conseguir la política con carácter educativo. Y puesto que la decadencia española resultaba de una radical ausencia de teoría, la “salvación” propuesta por Ortega pasaba por la integración de la tarea pedagógico-cultural junto a la política, de forma que confluyeran el liberalismo y el socialismo hacia un programa distinto al de los partidos del turno bajo la tutela de la Monarquía. Estas ideas, como ha indicado José Lasaga, definieron las directrices de la Liga de Educación Política

Española, presentadas, sobre todo, en la conferencia *Vieja y nueva política* (Lasaga, 2005, 38-40). Como ha destacado Javier Zamora, lo prioritario era que los partidos hicieran de la acción política la manera con la que los ciudadanos se implicaran en los asuntos públicos y perfeccionaran la sociedad en un consecuente proyecto de nación (Zamora, 2002, 126-129).

Ortega recoge en cierta manera el testigo de Joaquín Costa, que significaba una referencia para superar la falta de modernización y la incompetencia de las instituciones o el atraso cultural y educativo de la sociedad. La necesidad de hombres de ciencia se hacía manifiesta ante la ausencia de rigor de la acción política. Y, por eso, la europeización, distintivo de los saberes y el progreso, se entendía como baluarte de una concepción pedagógica de la política con la que impulsar una mejora de la ciudadanía y regenerar España. Para esta perfección, Ortega alude a la formación y educación de los individuos para una intensificación cultural, a lo que sobreviene una convivencia en colaboración, con bienes comunes que compartir. En “La pedagogía social como programa político” (1910), formula que la cultura de una sociedad consiste en la que tiene coordinados los trabajos y la aportación de cada uno de sus componentes, de modo que resulte más productiva en el sentido de producir cosas humanas mediante el trabajo de cada cual. Por esta cuestión, la educación tiene la tarea de instruir a los individuos en la responsabilidad del trabajo bien hecho, ya que el trabajo de cada uno lleva al trabajo de una obra común que es la sociedad. Si los trabajadores se conciencian de la importancia de su tarea, cooperarán en el trabajo que significa formar la sociedad. La labor realizada por el hombre es cultural, y se encarrila así hacia un proyecto común con otros. La inmoralidad de no ofertar a un hombre la formación cultural dificultaría la unidad del trabajo y la sociedad (Ortega, 2004, II, 98-100).

4. La implantación de una conciencia cívica

Los conocimientos adquiridos por medio de la educación son un potenciador de nuevas ideas que proveería a los ciudadanos de habilidades y competencias con las que vencer los problemas en el seno de una sociedad. Concienciarían del compromiso de adquirir valores e idearios, y podrían transmitirse a otros para ser aprovechados a la hora de emprender proyectos vitales.

Por ello, la conciencia cívica en Ortega remite a que los individuos aprehendan el poder de organización en aras de construir su propio destino. Y a propósito de la labor política que los intelectuales deberían haber ejercido como conductores de una nación española germinal, Ortega habla de nuevos destinos que inventar para la sociedad. Para proyectar la historia de la nación, era preciso perpetrar la preparación del intelecto y no incurrir en soluciones primarias. Esa preparación iba dirigida a que cada individuo hiciera de su oficio una actividad de prestigio público. De esta forma, como se deduce de “El poder social” (1927), la sociedad dejaría de estar disociada y las provincias, distanciadas: clave para la solidaridad de cada una de las partes de la nación y la búsqueda de soluciones sociales y políticas ante la aparición de nuevos retos o conflictos (Ortega, 2005, IV, 102-104).

El trabajo de cada individuo contribuiría a la obra de la historia de España, de ahí que un ciudadano sea percibido como tal en el trabajo que realiza en colaboración con los demás. Por esto, la educación debía encargarse de preparar a cada ciudadano para su intervención pública, pues en este proceso sería donde se desarrolla la conciencia cívica. Ortega apuesta

de este modo por el trabajo común, y enfoca, por tanto, la ciencia y la educación hacia la formación de personas a fin de hacerlas competentes en los diversos campos del conocimiento. Adquirir la cultura, interesarse por los asuntos de todos y desempeñar un trabajo en colaboración con los demás para alcanzar una mayor unidad social es el planteamiento pedagógico que tendría que reflejarse en la política. De acuerdo con Paul Aubert, los políticos profesionales no encauzaron socialmente programas de pedagogía. La educación había sido distinguida en dos tipos, la de los ricos y la de los pobres, y en esto Ortega no veía una enseñanza social cuando lo que convenía era que todos los individuos tuvieran un nivel suficiente de cultura. Educar sólo a unos cuantos y no hacerlo con los demás fragmentaría la unidad y la colaboración, e incapacitaría a los ciudadanos para su implicación política. Una escuela única altamente cualificada prepararía a los ciudadanos en el cometido de abrirse al porvenir cultural en la España de la Restauración, ya que educar a los individuos no sólo traería consigo que fueran más humanos, sino que les proporcionaría unas virtudes cívicas para la convivencia ciudadana. Desde joven, a Ortega ya le preocupaba dotar de estética la acción política como recurso pedagógico de ideales políticos como los de nación, liberalismo, democracia o consenso. Sería una manera de ir labrando una conciencia cívica que configurara, a su vez, un pensamiento político. Por ello, la reforma de la vida pública exigía de cada ciudadano una mayor implicación; de ahí que la propuesta orteguiana fuera dirigida al individuo, al estilo de Saint-Simon, en tanto que su condición de trabajador (Aubert, 1997, 44-45).

El filósofo madrileño no tardó en poner en práctica su filosofía política. En correspondencia con intelectuales de la época expresaba su preocupación por educar a la sociedad para instaurar una cultura política. Los años entre 1911 y 1913 son de gran intensidad en intenciones políticas. Piensan en la creación de un grupo de educación política que inculque en la ciudadanía la cultura y la fraternidad, valores esenciales para temas que consideraban de especial relevancia como el concepto de nación española (Ortega, 1911, CD-Z/9; Onís, 1912, C-38/2; Maeztu, 1913, C-28/15; Cascón, 1913, C-57/24; Ríos, 1913, C-42/3)².

Como ha subrayado Vicente Cacho Viu, el problema de España era de incultura, pues llevaba al particularismo, al odio de las teorías y a la negativa del reformismo socialista que dificultaba la llegada de la modernidad y la vanguardia científica. Para Ortega, había que hacer hincapié en corregir los defectos del país y revitalizar la nación española por medio de una cultura a la que tuviera acceso la mayor parte de los ciudadanos, y no prestar tanta atención a la defensa de la lucha de clases a la que era propenso el Partido Socialista. El papel del socialismo tenía que ser el de aplicar desde el Estado unos criterios de formación y educación con los que se obtuviera una sociedad más justa, desde una óptica cultural y no económica de las ideas socialistas (Cacho, 2000, 90-93). Este argumento hay que redirigirlo al papel de las élites en el terreno de la educación, desde donde deberían encargarse de ajustar el nivel científico de España a los índices europeos y enseñar a los individuos el sentido de su trabajo. Si la sociedad repite tan sólo los caminos que ya recorrieron otros, no existirá el talante creativo que satisfaga sus propósitos vitales, de ahí que las élites tuvieran que constituirse como referencias y despertar nuevas curiosidades como expresiones culturales. Pero, según Ortega, el odio a toda individualidad ejemplar prevalecía y se despreciaba

2 Epistolario del Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, Madrid.

a los destacados en alguna ciencia o arte. La tesis, en *España invertebrada* (1922), es que el elemento creador de toda sociedad pasa siempre por la ejemplaridad de unos pocos que los muchos tendrían que seguir para perfeccionarse. La manera de realizar una acción puede ser mejor o peor: la que se suscribe a la mejor permite la convivencia; la que secunda la peor lleva a la descomposición. En consecuencia, la docilidad a los mejores en el sentido de convivir con ellos favorece un modelo de sociedad más justo y saludable, lo que “indica que la sociedad es ya de suyo y nativamente un aparato de perfeccionamiento” (Ortega, 2005, III, 490-492).

En este sentido, la cultura política en Ortega significaría una sociedad abierta a inspirarse en aquéllos que hacen la función de paradigma para orientar su destino y bienestar, a fin de originar esos individuos ejemplares entre su propio sustrato y de conquistar también un concepto de nación como marco de vida en común. Ortega piensa que la masa social no es autosuficiente y ha de acogerse a la posibilidad de aprender de esas élites para crecer y crear. La visión que presenta, en *La rebelión de las masas* (1930), de una sociedad como cuerpo acomodado y sin inquietudes que no ha tenido nunca grandes personalidades en los campos del saber, ni la intención de abordar la política como mecanismo por el que garantizar unos elementos básicos de seguridad y bienestar para los ciudadanos, lo lleva a acuñar el conocido concepto de hombre-masa por cuanto se complace de su vulgaridad al tiempo que piensa que no está dominado por la incultura y la simpleza. El riesgo de esta altanería es que se extrapole en términos políticos. Ortega menciona, por ejemplo, los fenómenos del sindicalismo y el fascismo como procedimientos por los que el hombre-masa toma la política mediante la acción directa sin aptitud para ello (Ortega, 2005, IV, 415-420). Su reclamo es, por eso, la composición de unas élites que eduquen una conciencia cívica con la que se adopten ideales de ética y justicia, de tal forma que en la ciudadanía emerja una actitud ante la política en aras de un sentido pedagógico y solidario entre las distintas partes de lo social. Y, con ello, que se fuera asentando una cultura política de base liberal con la que la democracia se practicara no por el capricho de la inmediatez propia de la acción directa, sino por los consensos alcanzados a través de la representación.

5. Un programa de educación política

La ausencia de una educación política no sólo atañe al político profesional sino, sobre todo, a cualquier ciudadano. Ortega afirma, en el “Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»” (1914), que si la política no encauza sus programas de pedagogía por caminos estrechamente vinculados a los individuos concretos, terminará habiendo una actividad política ajena a los ciudadanos y unos ciudadanos desinteresados de lo que les incumbe en la vida pública (Ortega, 2004, I, 738 y ss.).

Por este motivo, la función principal de la política en sus programas de acción tenía que ser la educación, por ser ésta la que va perfilando la sociedad a lo largo de su historia. Cuando no hay hombres formados, no existe una sociedad políticamente hablando, ni, por tanto, una cultura política instaurada. La formación cultural empuja a una sociedad a la búsqueda moral y racional de lo provechoso y el porvenir. La política se entiende, siguiendo la tesis de Ortega en “La pedagogía social como programa político” (1910), como la actividad encargada de transformar la realidad social sobre la base de una pedagogía dirigida al indi-

viduo, a fin de que éste comprenda y se haga cargo de que por medio de la educación en general y de la educación política en concreto se encaminan responsablemente sus propios actos hacia la consecución del bien común (Ortega, 2004, II, 89-91). Un contexto de incultura lleva a que se detesten las teorías, mientras que la adquisición de la cultura significaría que la sociedad progresa y se hace libre. Ortega creía que no había actividad política en España que potenciara este planteamiento, y por esta razón todos los partidos le parecían conservadores, por seguir queriendo mantener el poder político y olvidarse de la conquista del bienestar que supone el legado cultural, como dice en “La conservación de la cultura” (1908) (Ortega, 2004, I, 151-154).

De acuerdo con Javier San Martín, una sociedad no educada culturalmente tampoco está formada políticamente y se mostrará indiferente y despegada de sus cuestiones públicas. Esto en Ortega es visto como la incapacidad de una sociedad para expresar ideas como la de inventar su nación. Para el filósofo madrileño, la educación supone la claridad conceptual que haría de España una nación preparada en profundidad, que no sólo sabría hacer ciencia sino también política. Sería la manera de dejar de caracterizarse por la superficialidad tan propia de los países sin cultura. Es a propósito del análisis de la fenomenología de la percepción de Schapp como Ortega busca una superación de las sensaciones. Había que trascender a una fenomenología de la cultura, no quedarse en la superficie y adentrarse en el interior de las cosas. Esta metodología, que se basa en las herramientas de Husserl y, sobre todo, de Schapp, aunque las sobrepasa, es la que intenta incorporar en su compromiso político y con la que trata de resolver el problema de la cultura en España (San Martín, 2012, 91).

La gravedad de esta cuestión se intensificaba, sobre todo, con la falta de preparación de los políticos profesionales en el ámbito de la cultura y, en consecuencia, el de la política. En *Mirabeau o el político* (1927), Ortega apunta a que los políticos sean personas ampliamente formadas por el estudio como del propio vivir. Para los problemas de la sociedad, no basta con el político puro para hacer lo mejor. Tenía que poseer, además, la dote intelectual con la que es posible intuir el progreso histórico del pueblo al que gobierna. Éste sería el modo de actuar de los políticos: sentir la preocupación de mostrar siempre la verdad y respaldar programas culturales y de educación con los que los ciudadanos puedan desarrollar sus proyectos personales y de vida en común (Ortega, 2005, IV, 212-213 y 222-223).

La búsqueda de una política eficaz había llevado a Ortega en sus primeros años de juventud a simpatizar en un momento dado, por ejemplo, con el Partido Radical de Lerroux. Se debía a la preocupación por el arte de gobernar y no por conseguir el poder y permanecer en él sin el objetivo de servir a la sociedad (Zamora, 2002, 105-106). En este sentido, al definir una cultura política en Ortega, no serían pensables criterios simplemente utilitaristas sino la consolidación de un programa de educación política que pusiera en escena la nación con proyección en la historia, de ahí la cordialidad con unas políticas u otras, o a veces la hostilidad. En carta, por ejemplo, de Ortega a Zulueta del 16-XI-1911 desde Marburgo, pueden verse los vivos deseos por mejorar España, lo cual suponía la formación de un grupo político fuerte sin contar con sectores de los liberales y los republicanos (Ortega, 1911, CD-Z/9)³.

Otros intelectuales en estrecha relación con Ortega tildaron de equivocada su visión política. En carta del 15-X-1911, Ramiro de Maeztu no ahorra descalificativos a figuras

3 *Idem.*

como Canalejas o Lerroux y asegura a Ortega que son falsos sus comportamientos políticos en España. Y en carta del 23-X-1913, le hace ver que no es acertada su conexión con el reformismo (Maeztu, 1911, C-28/11 y 1913, C-28/15 respectivamente)⁴.

Tal acercamiento a los variados credos políticos tenía el fondo de una educación política del ciudadano y vitalizar a la sociedad en su proyecto de nación. Por esta razón, los supuestos vaivenes políticos de Ortega no habría que verlos contradictorios. Sus ideas políticas eran distintas a veces en la forma pero no en el contenido, pues sostenían la planificación de un modelo social conforme a la modernización. De hecho, las instituciones, incluida la Monarquía, debían estar al servicio de la nación como proyecto. Se deduce de algunos de sus textos, como “Disciplina, jefe, energía” (1908), “Sencillas reflexiones” (1913) y *Vieja y nueva política* (1914), en el grueso de esta primera navegación, que no aboga por un sistema político concreto salvo en los momentos que considera una garantía para el bien común. La pretensión de instaurar una cultura política buscaba más la formación y el cultivo del individuo en materias de nación y de Estado que el establecimiento de las normas y las bases de éstas (Ortega, 2004, I, 203-205, 598-600 y 727-730 respectivamente).

6. La medida del Estado

Una acepción de Estado en Ortega, en “El origen deportivo del Estado.— II” (1925), es la que comprende un sistema de poderes que regula la convivencia entre los miembros de una sociedad, no permite que se atente contra su funcionamiento y establece unos métodos de orden, ciencia y educación (Ortega, 2005, III, 779). Otra cosa distinta es que algunos políticos hagan un uso ilegítimo del Estado y practiquen un ejercicio de la política lejano a la defensa de los intereses comunes y muy cerca de beneficios personales. Este hábito era el que Ortega quería reconducir con una cultura política que entendiera las instituciones como asistencia a los ciudadanos y que proporcionara una educación para la interpretación de lo político y el mecanismo del Estado. En *Mirabeau o el político* (1927), expone que, cuando los políticos abusan del poder del Estado en lugar de considerarlo como la herramienta para remediar las imperfecciones de su país, limitan al ciudadano la intervención en los asuntos públicos y el desarrollo de sus proyectos vitales y sociales (Ortega, 2005, IV, 217-219). En esta idea incide Fernando Llano al afirmar que el Estado se originó con la finalidad de custodiar la existencia de la sociedad, si bien el excesivo ejercicio de legislación estatal termina por amputar el crecimiento vital del individuo y su sociedad. Llano añade que esta sospecha del Estado tiene más fuerza en el Ortega de la década de los veinte y treinta por varios hechos históricos concretos de esos años, y que en los cuarenta queda moderada (Llano, 2010, 101-102). Mientras que, por un lado, habría políticos que se dedican a una política abyecta, por otro, estarían los que, como Ortega expresa en “Hacia un partido de la nación” (1932), se ponen al servicio de su país en la conquista de la libertad, la justicia y el porvenir a través de los recursos del Estado (Ortega, 2006, V, 5-7).

No había necesidad de ser un político profesional como formarse políticamente, pues lo que Ortega buscaba era asentar una cultura política con la que fundar una nación sobre la base de unos ciudadanos que concibieran su sentido histórico y entendieran el uso del

4 *Idem.*

Estado como aparato de aprovechamiento para la sociedad. Esa nación, en Ortega, implicaba cohesión y proyecto de vida en común, y de ahí que hubiera que instaurar una cultura política que gestionara el espacio intermedio entre la nación y el Estado, esto es, el equilibrio entre la libertad de los individuos y la fuerza del Estado. Así, el filósofo madrileño compara dos usos: el de la Constitución y el de la existencia nacional. De darse una contradicción entre ambos, no podrá avalarse el primero y su funcionamiento será abusivo. Por eso, en caso de que la Constitución solape la realidad nacional se daría la pista para hallar las nuevas instituciones que, de tal modo, admitieran la coincidencia entre Estado y nación. Es el argumento en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931) (Ortega, 2005, IV, 696).

La política que se dedicara a poner a la sociedad al servicio del Estado, haciendo de éste una sacralización de las instituciones, no sería una política auténtica por desestimar la vitalidad de los individuos y la implicación de la ciudadanía en lo público, y justificaría cualquier acción como excelencia del Estado. Según sostiene Ortega en “La nación frente al Estado” (1915), evitar la política centrada en las funciones del Estado y promover la que reavive la nación española cuyos servicios estatales sean adjetivos y atributos debe convertirse en la razón principal de la actividad pública (Ortega, 2004, I, 837-838).

El liberalismo político orteguiano sugiere, por eso, una medida del Estado que reconozca las dignidades y libertades personales y coadyuve en el proyecto de nación mediante la participación de los ciudadanos. Ignacio Sánchez Cámara ha acentuado este rasgo de la filosofía política orteguiana. Liberalismo y democracia no son cosas antagónicas, aunque atienden a perspectivas diferentes. El liberalismo subraya los derechos del individuo frente al poder del Estado y también de la sociedad. Y la democracia es un método político que se emplea para tomar decisiones políticas; es el gobierno de los ciudadanos que se ejerce por medio de los representantes elegidos legalizando así la opinión pública. Cuando la democracia traspasara los límites de los derechos del individuo, mediante el poder del Estado, el liberalismo le pondría barreras para preservar ese espacio humano de cada individuo. La libertad, entonces, no está garantizada únicamente con la democracia y es, de este modo, el valor que condiciona a cualquier otro (Sánchez Cámara, 1997, 73-74). Jesús Díaz también ha hecho énfasis en esta dimensión de la libertad, ya que, para Ortega, es sin duda lo peculiarmente humano, la categoría más original que existe en la vida de un individuo, y de ahí que todas las demás categorías tengan que respetar y someterse a ésta de la libertad (Díaz, 2013, 259).

En Ortega, siguiendo a Pedro Cerezo, el campo de acción de la democracia ha de estar en el ámbito de la política. Fuera de la política podría convertirse en una opresión de la opinión pública e incluso del partido con mayor representación en el Parlamento. Y, en este sentido, el liberalismo no es tan sólo una ideología política, es también un ideal moral con el que la libertad pasa a ser la condición de posibilidad del obrar moral. Mientras la democracia es el poder público que constituye la colectividad, el liberalismo reduce ese poder y lo relativiza cuando defiende que los individuos tienen derechos previos al poder del Estado otorgado por la democracia (Cerezo, 2005, 635-637).

Además, en suma, la priorización democrática regida por discursos vacíos para atraer muchedumbres a las urnas está hecha sin la intención de explicar el funcionamiento del Estado en la vida pública, por lo que Ortega piensa, en “[Discurso en el Teatro Principal de León]” (1931), que atajar este defecto es posible si “toda verdadera política democrática es, a la vez, educación y enseñanza del pueblo” (Ortega, 2008, VIII, 489-490).

7. Conclusión

Ortega estimó que la España de la Restauración tenía unas carencias en los planos social y político que obstaculizaban la modernización. El remedio pasaba por la educación, que tenía que intensificar programas políticos que suscitaran una conciencia cívica en la ciudadanía y ceñir las instituciones del Estado al espacio público. Lo que pretendía, así, era instaurar una cultura política, basada en la educación política, con la que los individuos aprendieran a convivir en la dimensión de lo público, tuvieran una formación acerca del uso de las instituciones y adoptaran una actitud moral y de compromiso honesto ante la política de su tiempo como antítesis de la experiencia restauradora. Este planteamiento desarrollaría una nación como proyecto de vida en común, de donde emanara la fuente del poder que legitima al Estado y sus gobernantes.

La teoría de la cultura política orteguiana, en consecuencia, atiende a la implantación de programas políticos cuya función educativa es el enriquecimiento cultural del individuo y los deberes del ciudadano. Como elemento transversal está el de despertar una conciencia cívica para la toma de decisiones responsables y la madurez de juicios políticos, pues de esto depende toda mejora social y política. Y, por otra parte, la política tenía que ser un efecto de la pedagogía que entre sus retos se encuentre la formación cívica del individuo. Para Ortega, cualquier gobierno, como instrumento del Estado, debe ser el medio que posibilite la realización del proyecto de nación. Lo político tiene que ser un nexo entre representantes y representados, y el Parlamento, entonces, el lugar en que se corrobore la realidad política y no sólo se gestione la negociación legislativa.

Bibliografía

- Aubert, P. (1997), “Un nuevo estilo de discurso público”, *Revista de Occidente*, 192, pp. 39-46.
- Cacho Viu, V. (2000), *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cascón, J. (1913), carta a José Ortega y Gasset, 13 de noviembre, Madrid: Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura C-57/24.
- Cerezo Galán, P. (2005), “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, en: Llano Alonso, F.H. y Castro Sáenz, A. (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid: Tébar, pp. 625-645.
- Cerezo Galán, P. (2007), “Introducción”, en: Ortega y Gasset, J.: *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 9-91.
- Cerezo Galán, P. (2011), *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- Díaz Álvarez, J.M. (2013), “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en: Zamora Bonilla, J. (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, pp. 251-286.
- Ferreiro Lavedán, M.^a I. (2005), *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, 2.^a ed. revisada, Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.
- Fusi, J.P. y Palafox, J. (1998), *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*, Madrid: Espasa.

- Lasaga Medina, J. (2005), “Significados de Europa en el pensamiento de Ortega. Tres significados y un epílogo”, *Revista de Estudios Europeos*, 40, pp. 33-56.
- Llano Alonso, F. H. (2010), *El Estado en Ortega y Gasset*, Madrid: Dykinson.
- Luzuriaga, L. (1926), *El analfabetismo en España*, 2.^a ed. puesta al día y aumentada, Madrid: J. Cosano.
- Maeztu, R. de (1911), carta a José Ortega y Gasset, 15 de octubre, Madrid: Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura C-28/11.
- Maeztu, R. de (1913), carta a José Ortega y Gasset, 23 de octubre, Madrid: Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura C-28/15.
- Onís, F. de (1912), carta a José Ortega y Gasset, 23 de septiembre, Madrid: Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura C-38/2.
- Ortega y Gasset, J. (1911), carta a Luis de Zulueta, 16 de noviembre, Madrid: Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura CD-Z/9.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras completas*, 10 vols., Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- Ríos, F. de los (1913), carta a José Ortega y Gasset, 19 de noviembre, Madrid: Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura C-42/3.
- Salas, J. de (1994), *Razón y legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega*, Madrid: Tecnos.
- Sánchez Cámara, I. (1997), “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, en: Domínguez, A., Muñoz, J. y Salas, J. de (coords.): *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 71-77.
- San Martín, J. (1994), “Ortega, política y fenomenología”, en: *Id.: Ensayos sobre Ortega*, Madrid: UNED, pp. 285-313.
- San Martín, J. (1999), *Teoría de la cultura*, Madrid: Síntesis.
- San Martín, J. (2012), *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- Tabernero del Río, S.-M. (1993), *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Tortella, G. (1994), *El desarrollo de la España contemporánea. Historia económica de los siglos XIX y XX*, Madrid: Alianza.
- Villacañas Berlanga, J.L. (2004), “Introducción: La primera singladura de Ortega”, en: Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 9-141.
- Zamora Bonilla, J. (2002), *Ortega y Gasset*, Barcelona: Plaza & Janés.